

# DIE TORA

Die Fünf Bücher Mose  
und die Prophetenlesungen  
(hebräisch-deutsch)  
in der Übersetzung von  
Rabbiner Ludwig Philippson

revidiert und herausgegeben von  
Walter Homolka, Hanna Liss und  
Rüdiger Liwak

unter Mitarbeit von  
Susanne Gräbner, Daniel Vorpahl und  
Zofia Helena Stein

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Herausgeber und Verlag danken dem Stuttgarter Lehrhaus  
– Stiftung für interreligiösen Dialog –  
für die Ermöglichung dieser Ausgabe.



Stuttgarter  
Lehrhaus

STIFTUNG FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Gefördert vom Bundesministerium  
für Bildung und Forschung.



Bundesministerium  
für Bildung  
und Forschung

3., überarbeitete Auflage 2021

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Lektorat: Udo Richter, Freiburg  
Übersetzung der Einführungen: Sieglinde Denzel und Susanne Naumann  
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Satz: SatzWeise GmbH, Trier  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39016-6

Gewidmet meiner Mutter Elisabeth Blickle (sel. A.),  
die mich die Bibel lehrte, und  
meinem Freund Mordechai Tenné (sel. A.),  
Vorbild im jüdischen G´ttesglauben und  
langjähriger Weggefährte im interreligiösen Dialog.

Karl-Hermann Blickle  
Stuttgarter Lehrhaus – Stiftung für interreligiösen Dialog



# INHALT

Editorische Vorbemerkung zur 3. Auflage . . . . .	9
Die Tora im jüdischen Leben vom 19. Jahrhundert bis heute . . . . . <i>Rabbinerin Tamara Cohn Eskenazi</i>	15
Ludwig Philippons Bibelwerk . . . . . <i>Klaus Herrmann</i>	24
BERESCHIT / GENESIS . . . . . <i>mit einer Einführung von Ziony Zevit</i>	65
SCHEMOT / EXODUS . . . . . <i>mit einer Einführung von Rabbiner David H. Aaron</i>	256
WAJIKRA / LEVITIKUS . . . . . <i>mit einer Einführung von Alan Cooper</i>	412
BEMIDBAR / NUMERI . . . . . <i>mit einer Einführung von Jacob L. Wright</i>	526
DEWARIM / DEUTERONOMIUM . . . . . <i>mit einer Einführung von Bernard M. Levinson</i>	682
HAFTAROT . . . . . <i>mit einer Einführung von Rabbiner Lawrence A. Hoffman</i>	826

Verzeichnis der Herausgeber, Mitarbeiter und Autoren . . . . . 1150

Glossar . . . . . 1153

Übersicht über die liturgischen Lesungen aus der Tora  
und den Propheten (Haftarot)

*unter Mitarbeit von Rabbiner Nils Ederberg* . . . . . 1160

## EDITORISCHE VORBEMERKUNG ZUR 3. AUFLAGE

»Die Bibel ist den neueren Juden abhanden gekommen – sie müssen sie wieder haben!«, erklärte Rabbiner Ludwig Philippson am 21. März 1859 in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*. Er folgte Rabbiner Abraham Geiger, der 1835 die unbedachte Verwendung der Lutherbibel in jüdischen Haushalten beklagt hatte. Evangelische Missionsbibeln waren damals allgegenwärtig, doch eine moderne jüdische Übersetzung ins Deutsche samt Kommentar fehlte. Die Hebräische Bibel ist als Grundlage jüdischer Lehre und jüdischen Lebens identitätsstiftend; Zeitgenossen Philippsons beklagten aber, dass die jüdische Bevölkerung »die heilige Schrift gar nicht kennt. Diesem Mangel abzuhelfen, ist daher das drängendste religiöse Bedürfnis der Gegenwart.« (*Sinai*, Bd. 5, Baltimore 1861, S. 162). Philippsons »Israelitische Bibel« bot Abhilfe, verkaufte sich 100.000 Mal und verbreitete so ein originär jüdisches Schriftverständnis. Auch für die revidierte Philippson-Bibel galt 2015, dass sie verständlich und zeitgemäß, greifbar und erschwinglich sein muss. Es ist Ausdruck jüdischen Selbstbewusstseins, dass 2021, wenn wir 1700 Jahre jüdischen Lebens in Deutschland feiern, eine aktualisierte Ausgabe erscheinen kann.

Schon nach einem Jahr war die erste Auflage der Tora-Ausgabe (2015) fast vergriffen. Das erforderte eine Neuauflage (2016), in der vor allem neben der Korrektur von Verschreibungen stilistische und syntaktische Veränderungen zur besseren Lesbarkeit vorgenommen wurden. Die Herausgeber sind erfreut, dass inzwischen eine dritte Auflage notwendig wird. Auch für diese Auflage wurden formale Unstimmigkeiten beseitigt und das Glossar überarbeitet, darüber hinaus aber an zahlreichen Stellen der Tora und der Haftarat die Übersetzungen modifiziert und an die beiden folgenden Bände angeglichen.

Textgrundlage der deutschen Übersetzung dieser neueditierten Bi-

belausgabe sind die jeweils ersten vollständigen Ausgaben der von Ludwig Philippson übersetzten Tora (Leipzig 1844) und Haftarat (Leipzig 1859). Die hebräischen Bibeltexte entstammen dem Drucksatz von Meir ha-Levi Letteris (Berlin 1919). Damit liegt erstmals eine zweisprachige Ausgabe der Tora mit den Haftarat in der Übersetzung Philippsons vor, nachdem dessen Bibelwerk lange Zeit ein antiquarisches Schattendasein geführt hat. Dass die Philippson-Tora im Zuge dieser Neuauflage nicht einfach neu editiert, sondern behutsam korrigiert und bearbeitet wurde, liegt gleichermaßen in der ursprünglichen Intention ihres Urhebers begründet, eine jüdische Bibel für den Haus-, Schul- und Synagogengebrauch »im Geiste der deutschen Sprache« (*Allgemeine Zeitung des Judenthums* 1846, Heft 47, S. 692) herauszugeben. Der »Geist der deutschen Sprache« aber hat sich hinsichtlich Wortschatz, Rechtsschreibung und Grammatik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis ins heutige 21. Jahrhundert erheblich gewandelt und weiterentwickelt. Philippson selbst hatte bereits 1862 seine Bibelübersetzung der zeitgenössischen Sprache angepasst bzw. unter Mitwirkung weiterer Herausgeber anpassen lassen. Um eine Tora-Ausgabe vorzulegen, die Philippsons Sprache und damit vor allem die hohe Kunst seiner Übersetzung weitgehend erhält, zugleich aber für den heutigen Leser zugänglich, lesbar und letztlich auch praktisch nutzbar bleibt, musste der Text unter bestimmten Kriterien revidiert werden. Weil mit dieser Ausgabe keine historische Edition beabsichtigt ist, wurde auf die wissenschaftlich überholten Kommentare und die zu ihrer Zeit beeindruckenden Illustrationen der ursprünglichen Ausgabe verzichtet.

Ludwig Philippson selbst hat sich nur selten und ausgesprochen vage zu Kriterien seiner Bibelübersetzung geäußert. Programmatisch erklärte er lediglich im Rückblick: »Die Grundsätze bei der Uebersetzung waren *treu und schön*; möglichst dem Original wörtlich getreu, aber dabei *schöner, edler, einfacher oder gehobener, energischer deutscher Ausdruck*; alle poetischen Stellen sind metrisch übertragen, d.h. nicht in einem modernen Versmaß, sondern dem Flusse und Charakter des Originals gemäß bald gebundener, bald freier, wo majestätische Ruhe, oder leidenschaftlicher Sturm vorwaltet.« (*All-*



*gemeine Zeitung des Judenthums* 1854, Heft 28, S. 347f.) Erst die intensive Auseinandersetzung mit dem Philippponschen Bibelwerk offenbart die Übersetzungsprämissen ihres Urhebers, deren wichtigste Grundlage er offenbar in der semantischen und syntaktischen Entsprechung des hebräischen Originals erfüllt sah. Erstaunlich ist, wie gut Philipppson diesem Anspruch an vielen Stellen gerade dadurch gerecht wird, dass er Reichtum und Schönheit der deutschen Sprache in vollem Maße ausschöpft, außergewöhnliche Übersetzungen (»der Ewige ist einig« im Schema Jisrael, Dtn 6,4) und poetische Wendungen (»Engnis und Bedrängnis«, Dtn 28,53) in seiner Adaption des hebräischen Bibeltextes zur Blüte bringt. Diese sprachliche Kreativität sollte in der Neuauflage erhalten bleiben. Als Ergebnis der Revision liegt ein Übersetzungswerk vor, das philologisch orientiert ist, dabei aber kommunikative Absichten gegenüber dem Leser vertritt und deshalb, wie schon Philipppson, nicht begriffskonkordant vorgeht, sondern kontextorientiert ist. Auch wenn sich viele der heutigen Leser erst an Sprachduktus und -diktation werden gewöhnen müssen: Der große Gewinn dieser Neuausgabe für die heutige Zeit liegt letztlich in der Revisionsprämisse »So viel Philipppson wie möglich, so wenig Revision wie nötig.« Diese Einsicht trug auch zu der Entscheidung bei, die ursprünglichste Fassung Philipppsons, nämlich seine jeweilige Erstübersetzung von Tora (1844) und Haftarat (1859), zur Textgrundlage dieser Neuausgabe zu machen.

Die Stärken von Philipppsons Übersetzung in einer revidierten Ausgabe gut lesbar in unsere Zeit zu übertragen, bedeutete ein diffiziles Abwägen oft kleinster und komplexester Revisionsentscheidungen, die sich ungeachtet dessen zu einem gewissen Grundtenor an Revisionsprinzipien zusammentragen lassen:

Neben der allgemeinen Anpassung an die derzeit geltenden Regeln der Orthographie wurde überall dort vermittelnd in Semantik und Syntax von Philipppsons Übersetzung eingegriffen, wo diese für den Leser unverständlich zu werden drohen. Dies betrifft allen voran Begriffe, deren Bedeutung sich gewandelt hat oder deren Verwendung überholt ist. So wurde beispielsweise die Bezeichnung »Dirne« in das

heute allgemeinverständlichere »Hure« geändert, oder der Begriff »Weib« durch »Frau« ersetzt. Um Missverständnissen mit griechischen Seelen-Vorstellungen vorzubeugen, wurde der Begriff »Seele« in der Regel durch »Leben« ersetzt. Einzelne, heute auch je nach Lebensumfeld selten verwendete, grundsätzlich aber nach wie vor gebräuchliche bzw. verständliche Begriffe, wie z. B. »Gewerke«, »Söldling« oder »Färse«, wurden dagegen beibehalten. Andere Übersetzungsentscheidungen Philipppsons, wie etwa Himmelsrichtungen als Tageszeiten wiederzugeben (»Osten« = »Morgen« etc.) oder das Erhalten bzw. Übertragen von hebräischen Eigennamen und anderen Begriffen (»iwrisch« statt »hebräisch«), finden sich in einem beigefügten Glossar erläutert. Dies gilt auch für Begriffe, die im Rahmen der Revision aus der Übersetzung Philipppsons wieder in ihren heute geläufigen hebräischen Wortlaut rückübersetzt wurden. So ist nun konsequent von »Schabbat« die Rede, wo Philipppson »Ruhetag« übersetzte. Das Glossar erläutert des Weiteren einzelne biologische, geographische und religionsgeschichtliche Begriffe und deren Etymologie. An einigen wenigen Stellen hat Philipppson selbst bereits durch in Klammern gesetzte, ergänzende Begriffe erläuternd in seine Übersetzung eingegriffen.

Philipppsons Übersetzung wurde im Rahmen der Revisionsarbeit nicht nur behutsam überarbeitet, sondern auch korrigiert, wo sich einzelne Fehler eingeschlichen haben, in sehr seltenen Fällen auch ganze Satzteile von ihm zu übersetzen vergessen worden waren. Die meisten Übersetzungskorrekturen wurden bei Begriffen nötig, zu denen neue lexikographische bzw. historische Erkenntnisse vorliegen (»Trinkschalen« und »Opferschalen« statt »Röhren« und »Platten«, Ex 25,29). Auch hier also ist die Revision ein Kind ihrer Zeit.

In einigen seltenen Fällen, in denen die deutsche Grammatik Philipppsons ausgeprägtes Bedürfnis nach Nähe zur hebräischen Syntax nicht mehr zu decken vermag, musste der jeweilige Satz, mit aller gebotenen Vorsicht, so umgestellt werden, dass sein Inhalt für Leser wieder zugänglich und verständlich wurde (Philipppson: »Nicht doch, meine Brüder, tuet Böses.« Revidierter Text: »Meine Brüder, tuet doch nichts Böses«, Gen 19,7). Der Verzicht auf Überschriften und Absätze

als Textgliederungen hält sich an der hebräischen Vorlage und ist für viele jüdische Übersetzungen üblich.

Die Orientierung an Philipppsons Übersetzungsprämissen galt insbesondere auch bei der Transkription hebräischer Eigennamen als Maßgabe. Da Philipppson bei der Übertragung der Namen in die deutsche Sprache grundsätzlich an einer möglichst leichten, aber korrekten Aussprache der hebräischen Worte gelegen war, wurde dieser Anspruch mithilfe einheitlicher Konsonanten und diakritischer Zeichen durchgehend umgesetzt, auch dort, wo Philipppson selbst von seiner eigenen Transkriptionstechnik abgewichen ist. Dabei werden auf ם endende Namen stets mit םh< geschrieben (»Sarah« oder »Moscheh«) und im Hebräischen durch Dagesch verdoppelte Konsonanten im Deutschen optisch verdoppelt (»Menaschseh« oder »Morijjah«). Die einzige gewohnheitsgemäße Ausnahme davon bildet »Zijon« (statt »Zijjon«). Diakritische Zeichen kommen nur dort zum Einsatz, wo der Stimmabsatz für eine korrekte deutsche Aussprache angezeigt werden muss. So bspw. bei »Ba'al« statt »Baal« oder »Re'uwen« statt »Reuwen«, nicht jedoch bei Jehoschua oder Peor. Dabei werden zwei diakritische Zeichen zur Anzeige des Stimmabsatzes unterschieden, je nachdem ob im Hebräischen ein Alef (»Betu'el«) oder ein Ajin (»Kena'an«) folgt. Grundsätzlich ausgenommen von dieser Regelung diakritischer Zeichen zum Stimmabsatz ist der Begriff »Jisrael«, da dessen Schriftbild und Aussprache als Eigenname bereits ausreichend etabliert sind. Darüber hinaus wurden auch die Namen der Paraschijot nach diesen Kriterien transkribiert.

Was den Lesezyklus betrifft: Nach dem Babylonischen Talmud (Megilla 29b) wird an jedem Schabbat vom Abschnitt Bereschit beginnend ein weiterer fortlaufender Wochenabschnitt gelesen. Zunächst war die Tora in Palästina in ca. 155 Abschnitte aufgeteilt, d.h., der Lesezyklus war dreijährig angelegt. Daneben entstand in Babylonien der Brauch, die Tora in 54 Abschnitte aufzuteilen. In der vorliegenden Tora-Ausgabe wird der einjährige Zyklus zugrunde gelegt und tabellarisch erfasst, nicht jedoch der dreijährige Zyklus, der in verschiedenen Varianten vorliegt, die graphisch nicht darstellbar sind. Für einen

Überblick zum dreijährigen Zyklus vgl. Rabbi Richard Eisenberg unter [www.rabbinicalassembly.org](http://www.rabbinicalassembly.org) und [www.hebcal.com/sedrot/](http://www.hebcal.com/sedrot/).

Um eine optimale religionspraktische Handhabung zu gewährleisten, sind die Seiten der deutschen und der hebräischen Texte von Tora und Haftarat weitgehend synoptisch gehalten. In Marginalien neben dem deutschen sowie dem hebräischen Text sind zudem die Einteilungen der Alijot (I–VII) und des Maftir (M) für den Schabbat gekennzeichnet. Ebenfalls werden die Alijot für die Werktage (Chol) und Schabbat Mincha genannt, wobei die zweite und dritte Alijja mit ׁbׁ bzw. ׁcׁ markiert sind. Soweit nicht anders vermerkt, endet die dritte Alijja mit dem letzten Vers vor der zweiten Alijja (II) für Schabbat. In den Kopfzeilen beider Textseiten ist der aktuelle Leseabschnitt (Parascha) benannt. Die Paraschijot folgen dem einjährigen traditionellen Lesezyklus, die zugehörigen Haftarat enthalten sowohl die aschkenasischen als auch die sefardischen Lesungen. Zur besseren Handhabung der Haftarat werden Kopfzeilen mit dem Namen der entsprechenden Haftara eingefügt. In die ebenfalls enthaltenen Festtagshaftarat wurde zudem die Lesung für den Jom ha-Azma'ut aufgenommen.

Im Anhang befinden sich schließlich eine tabellarische Übersicht zum einjährigen Lesezyklus sowie eine weitere Übersicht zu den Festtagslesungen aus Tora und Propheten.

Die Herausgeber

Rabbiner Prof. Walter Homolka, PhD, PhD, DHL, Potsdam

Prof. Dr. Hannah Liss, Heidelberg

Prof. Dr. Rüdiger Liwak, Potsdam

Pesach 5781, März 2021

# DIE TORA IM JÜDISCHEN LEBEN VOM 19. JAHRHUNDERT BIS HEUTE

*Rabbinerin Tamara Cohn Eskenazi*

Wenn im Synagogengottesdienst die *Tora* in den Toraschrank zurückgestellt wird, ist es Brauch, dass die Beter die folgenden Worte aus dem Buch der Sprüche: »*Ez chajim hi ...*« singen – »Ein Baum des Lebens ist sie für die, die sie ergreifen, wer sie festhält, ist glücklich zu preisen« (Spr 3,18).

Wie dieses der Liturgie entnommene Zitat zeigt, betrachten Juden die *Tora* als einen Baum des Lebens, der – im Gegensatz zu jenem fernen, vorzeitlichen Baum im Garten Eden – heute inmitten der Gemeinschaft gepflanzt ist. Als ›Lebensbaum‹ besitzt die *Tora* die Macht, diejenigen, die in der Gegenwart Gottes gerecht leben, zu bewahren und zu erneuern.

Seit Jahrhunderten haben verantwortungsbewusste Gemeinden sich darum bemüht, dem jüdischen Volk den Zugang zu dieser Lebensquelle zu sichern und sie als wertvollen Besitz aller Juden zu erhalten. Durch die allwöchentlichen öffentlichen Lesungen gelang es, die *Tora* in der jüdischen Gemeinschaft nicht nur als Objekt der Verehrung lebendig zu halten, sondern auch als Unterweisung für alle Aspekte des jüdischen Lebens. Die Übersetzung der *Tora* in die Sprachen der verschiedenen jüdischen Gemeinschaften sorgte dafür, dass ihre Lehren allen Juden zugänglich blieben – Männern, Frauen und Kindern –, nicht nur einer gebildeten oder wohlhabenden Elite. Die Übersetzung von Ludwig Philippson ist ein solcher Schritt, die *Tora* zugänglich zu machen, ganz im Einklang mit einer Tradition, die (laut dem Talmud) im 5. Jahrhundert v. d. Z. mit Esra ihren Anfang nahm.

In Neh 8–10 ist nachzulesen, zu welchem Anlass die *Tora* in den Mittelpunkt des jüdischen Gemeindelebens rückte und damit zur

Quelle jüdischen Brauchtums wurde. In dieser öffentlichen Zeremonie, zu der sich alles Volk – Männer und Frauen – versammelte, stand Esra, ein Priester und Schriftgelehrter, auf einem speziellen Podium über der Menge. Während er die Torarolle öffnete, erhob sich das Volk in Ehrfurcht. Als er einen Segen sprach, warfen die Menschen sich zu Boden und riefen: »Amen, Amen« (Neh 8,1–6). Und nachdem sie die Botschaft der *Tora* vernommen hatten, handelten sie nach ihren Weisungen. In den folgenden Jahrtausenden fanden Juden Wege, die *Tora* kennenzulernen und ihre Lehren auf sämtliche Bereiche des Lebens, des öffentlichen, privaten und beruflichen, zu übertragen, so dass sich ein komplexes Geflecht aus Bräuchen und Werten entwickelte. Das Studium der *Tora* wurde allmählich als heilige Pflicht betrachtet, denn es förderte die Hingabe an den Bund und an Gott und führte die Menschen auf diese Weise hin zu allen anderen Tugenden, die als entscheidend für das Gedeihen des jüdischen Volkes angesehen wurden.

In der Moderne wurde die Rolle der *Tora* und damit auch die sinnstiftende Wirkung der aus ihr hervorgegangenen religiösen Praxis in Frage gestellt. Im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter der Aufklärung und der allmählichen Verankerung gesetzlicher Rechte für Juden, also der Emanzipation, standen die Juden vor neuen Fragen. Plötzlich wurde die *Tora*, ihre jahrhundertelange Heimat, zu einem Feld, auf dem Schlachten ausgefochten wurden, um zu definieren und neu festzulegen, was es heißt, Jude in einer modernen Welt zu sein. Die vermeintliche Spannung zwischen der ›Vernunft‹, diesem hohen Gut der Aufklärung, und der ›Offenbarung‹, dem essenziellen Inhalt der *Tora*, untergrub die rabbinische Autorität, die jahrhundertlang die Formen geschaffen hatte, durch die die *Tora* in das tägliche Leben hinein übersetzt wurde. Nun geriet die *Tora* selbst unter Beschuss. Neue historisch-kritische Ansätze (die im 17. Jahrhundert mit Spinoza ihren Anfang nahmen und im 19. Jahrhundert dann an Popularität gewannen) gingen davon aus, dass die *Tora* weder von Gott noch von Moseh stamme; stattdessen wurde die Auffassung vertreten, dass sie ein Konglomerat verschiedener Schriften sei, die allesamt erst lange nach Moscheh entstanden seien.

Die Juden reagierten darauf unterschiedlich. In Westeuropa führte diese Infragestellung zunächst zu einer Spaltung, die diejenigen, die sich als progressiv oder liberal bezeichneten, und die, die sich als traditionelle oder orthodoxe Juden verstanden, gegeneinander ausspielte.

Rabbiner Abraham Geiger war im 19. Jahrhundert einer der frühesten Vertreter des progressiven Judentums bzw. des liberalen Judentums, einer Bewegung, nach deren Auffassung die rabbinischen Traditionen des Talmud mit ihren verschiedenen Verzweigungen nicht mehr auf die moderne Welt anwendbar waren. Als Vater des liberalen Judentums erkannte Geiger die neuen Theorien über die Entstehung der *Tora* an, sah in ihr jedoch weiterhin die grundlegende Quelle des jüdischen Seins. Nach Geiger war die Bibel »... zu allen Zeiten ein ewig lebendiges Wort, nicht ein totes Buch. Sie redete zu allen Geschlechtern, sie belehrte sie. ... Daher trug eine jede Zeit, eine jede Richtung, eine jede Individualität in die Bibel ihre ganze eigne Auffassung hinein; daher die Erweiterungen, Deutungen, typischen und symbolischen Erklärungsversuche.«<sup>1</sup>

Geiger versuchte, diesen neuen Zweig des Judentums auf das wissenschaftliche Studium der Geschichte zu gründen, ohne weiter von einem göttlichen Ursprung jüdischer Texte auszugehen. Sein Gegenspieler war Rabbiner Samson Raphael Hirsch, der als Vater der modernen Orthodoxie gilt. Nach Hirsch bedarf es zum Verständnis der *Tora* zwingend der rabbinischen Auslegung. In seiner Bemerkung zu Ex 21,2 vergleicht er die schriftliche *Tora* mit den »kurzen Diktate[n] nach einer vollständig mündlich vorgetragenen Disziplin einer Wissenschaft«. Bei der Vorlesung anwesende Studenten könnten sich anhand dieser Stichpunkte problemlos die gesamte Vorlesung in Erinnerung rufen. Für diejenigen, die die Vorlesung nicht gehört hätten, seien sie dagegen weitgehend nutzlos. Gemäß Hirsch ist die umfassendere Vorlesung in der rabbinischen Tradition zu entdecken.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzung der Bibel*, Breslau 1857, 72.

<sup>2</sup> Vgl. Samson Raphael Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Schmot. 1867–1878* [Nachdruck Basel 2009], 282.

Diese Debatten zogen eine weitere Spaltung des Judentums nach sich, aus der sich schließlich vier Hauptrichtungen herauskristallisierten: das liberale (bzw. progressive) Judentum bzw. das Reformjudentum, das orthodoxe Judentum (einschließlich der modernen Orthodoxen, der Ultraorthodoxen, der charedischen Juden und anderer Gruppierungen), die Konservativen und schließlich die Rekonstruktionisten. Sie alle gründeten eigene Institute für die Ordination von Rabbinern und boten unterschiedliche Möglichkeiten an, um die Geltung der *Tora* auch unter den veränderten Verhältnissen zu betonen. Gleichzeitig brachte die Aufklärung ein völlig neues Phänomen hervor: das säkulare bzw. kulturelle Judentum, das die alten jüdischen Lehren und Bräuche für bedeutungslos hält, ja zum Teil nicht einmal mehr kennt.

Anfang des 20. Jahrhunderts beklagte Franz Rosenzweig die Folgen der Begegnung des Judentums mit der Moderne in Westeuropa. In dem Aufsatz *Bildung und kein Ende* analysiert Rosenzweig die Einflüsse von Kräften, die von außen kommend auf das Judentum einwirken. Er ist der Ansicht, dass das alte jüdische Gesetz, das jüdische Heim und der Synagogengottesdienst, die das Fundament des jüdischen Lebens bilden, nach wie vor existierten, doch da sie heute nur noch Teilbereiche dieses Lebens darstellten, hätten sie nicht mehr dieselbe Bedeutung wie früher, als sie noch miteinander verbunden gewesen seien.<sup>3</sup>

Rosenzweig kommt also zu dem Schluss, dass es ein Buch ist, das »uns am Leben erhalten« hat ... »Das Lernen dieses Buchs wird Volkssache. ... Es füllt die Grenzen des jüdischen Lebens aus und füllt sie ganz aus. Es ist wirklich alles darin.«<sup>4</sup> Doch nun sei ein neues Lernen nötig, da die Juden sich von diesem Mittelpunkt ihres Lebens entfernt hätten und es kein Zurück gebe. Dieses Lernen müsse in umgekehrter Richtung erfolgen: »Ein Lernen nicht mehr aus der Tora ins Leben hinein, sondern umgekehrt, aus dem Leben, aus einer Welt, die vom

<sup>3</sup> Franz Rosenzweig, »Bildung und kein Ende«, in: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 79–93, hier 84–86.

<sup>4</sup> Franz Rosenzweig, »Neues Lernen«, in: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 94–99, hier 94.



Gesetz nichts weiß oder sich nichts wissen macht, zurück zur Tora. Das ist die Signatur der Zeit.«<sup>5</sup>

Die Schoa machte die innerjüdischen Spannungen bedeutungslos, trieb jedoch die Herausforderung für das jüdische Vertrauen in die Bedeutung und den Wert der *Tora* auf einen neuen Höhepunkt. Einige sahen im Ausbleiben eines göttlichen und menschlichen Einschreitens ein Zeichen dafür, dass die Lehren der *Tora* sich nicht mehr auf unsere Zeit anwenden ließen. Für andere hingegen blieb die *Tora* beständige Quelle, manchmal gerade weil andere Zeichen der notwendigen Hoffnung fehlten.

Ein Beispiel dafür ist die Janow-*Tora* (die sich heute im Hebrew Union College in Los Angeles befindet). Sie wurde aus Teilen begrabener *Tora*-Rollen wieder zusammengesetzt, die Insassen ins Konzentrationslager Janowska schmuggelten. Dies ist ein Beweis für die außerordentliche Macht der *Tora*, sogar inmitten unaussprechlichen Schreckens Mut, Einfallsreichtum und Hoffnung zu wecken. Diese Geschichte ist ein Symbol für den jüdischen Wiederaufbau jüdischer Lebensformen nach der Schoa.

In der Neuzeit betonten die verschiedenen jüdischen Bewegungen die unterschiedlichen Möglichkeiten, wie die *Tora* für das heutige Leben fruchtbar gemacht werden kann. Die orthodoxen Juden halten daran fest, dass sowohl die schriftliche *Tora* als auch die sie begleitenden mündlichen Traditionen ihren Ursprung bei Moscheh bzw. am Sinai haben – wie es die klassische halachische, d. h. rabbinische Deutungspraxis postuliert. Konservative Juden sehen in der *Tora* den grundlegenden Text des Judentums und die »Lehre schlechthin über Gottes Verhältnis zur Welt und zum jüdischen Volk«.<sup>6</sup> Sie erkennen die rabbinische Halacha zwar als verbindlich an, sehen ihre Entwicklung jedoch im historischen Kontext und sind in ihrer Auslegung des Gesetzes liberaler als die orthodoxen Juden. Für das liberale Judentum bzw. das Reformjudentum ist die *Tora* zwar von Gott inspiriert, aber von Menschenhand aufgeschrieben, und zwar in der Sprache der Zeit,

---

<sup>5</sup> Ebd. 97.

<sup>6</sup> *Etz Chajim*, »Einführung«, xviii.

in der sie entstand. Die Vorstellung einer verbindlichen Halacha wird zwar bestritten, aber manche liberalen Juden befolgen dennoch eine reformierte Halacha. Die Rekonstruktionisten sehen in der *Tora* die Antwort des jüdischen Volkes auf Gottes Gegenwart in der Welt.

Den Herausforderungen an die Autorität der *Tora* zum Trotz bildet die auf Neh 8 basierende öffentliche Lesung nach wie vor den Eckstein des jüdischen Gottesdienstes in der Synagoge am Schabbat sowie montags und dienstags (den Markttagen in der Antike, die als Gelegenheit genutzt wurden, die *Tora* allen zugänglich zu machen). Die althergebrachte rabbinische Aufteilung der *Tora* in wöchentliche Abschnitte und Lesungen zu besonderen Anlässen bildet auch heute noch ein weltweites Netz, das das über die ganze Welt verstreute jüdische Volk verbindet. Alle jüdischen Strömungen halten sich dabei weitgehend an die gleiche Abfolge. Ungeachtet dessen, wo sie sich zu welcher Zeit befinden, werden sie in der Synagoge den gleichen Abschnitt aus der *Tora* (*parascha*) zu hören bekommen. Orthodoxe Juden lesen in der Regel den gesamten Abschnitt. Konservative folgen gewöhnlich einem dreijährigen Zyklus, bei dem jede Woche nur ein Teil gelesen wird, sodass die *Tora* innerhalb von drei Jahren ein Mal ganz vorgelesen wird. Die liberalen und rekonstruktionistischen Gemeinden lesen kleinere Abschnitte, deren Umfang je nach den Vorgaben der einzelnen Synagogen variiert.

Das öffentliche Lesen der *Tora*, das »Leinen«, setzt gewisse Fähigkeiten im Singen voraus, denn es folgt traditionellen Notationen und Mustern. Jahrhundertlang war diese Lesung das Privileg der Männer, ebenso wie die Bar Mizwa (»Sohn des Gesetzes«) im Alter von dreizehn Jahren, die anzeigt, dass ein Junge von nun an ein rechtmäßiges Mitglied der Gemeinde ist. Zu diesem Anlass wird der Knabe aufgefordert, aus der *Tora* vorzulesen (die sogenannte *alija*, das »Hinaufgehen«).

Zwei Aspekte dieses Brauchs wurden in der Moderne kritisiert. So wurde eingewendet, dass ein dreizehnjähriger Junge noch zu jung sei, um als erwachsener Jude zu gelten. Deshalb schlug man vor, die Bar Mizwa auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben und stattdessen einen »Konfirmationsritus« durchzuführen. Trotz dieser Kritik ist die

Bar Mizwa im Alter von dreizehn Jahren die Norm geblieben; allerdings folgt ihr in manchen Gemeinden zu einem späteren Zeitpunkt noch eine Konfirmation. Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf Fragen des Geschlechts. Der einflussreiche jüdische Denker Mordecai M. Kaplan veranstaltete für seine Tochter im Jahr 1922 die erste öffentliche Bat Mizwa-Feier. Dieser Brauch breitete sich rasch in allen liberalen Strömungen aus. Die Zahl der am regulären Synagogengottesdienst teilnehmenden Frauen nahm jedoch nur allmählich und in den einzelnen Strömungen mit sehr unterschiedlicher Geschwindigkeit zu. Regina Jonas trat in Berlin äußerst beredt für die Gleichberechtigung der Frau ein. In ihrem Hauptwerk, das auf ihren eigenen Schlussfolgerungen aus dem Talmud und anderen verbindlichen Quellen beruht, fordert sie, auch Frauen zur Ordination als Rabbinerin zuzulassen. Sie selbst wurde 1935 ordiniert, aber schon bald darauf in Auschwitz ermordet. In der Neuzeit übernahmen Frauen wichtige Aufgaben im religiösen jüdischen Leben. Bereits im späten 19. Jahrhundert wurden sie von reformierten Juden wie Isaac M. Wise dazu ermutigt, den Männern gegenüber gleichberechtigte Rollen einzunehmen. Doch erst nach der Ordination von Frauen zu Rabbinerinnen, angefangen mit der Ordination von Sally Priesand am Hebrew Union College im Jahr 1972, wurde den Frauen in den liberalen Strömungen die volle Teilnahme gestattet, einschließlich der Lesung der *Tora* (des »Leinens«). Die Zahl der orthodoxen Frauen, die für diese Aufgabe ausgebildet werden, steigt zwar, doch das Ausmaß, in dem sie ihre Fähigkeit öffentlich einsetzen dürfen, variiert in den einzelnen orthodoxen Gemeinden.

Alle jüdischen Strömungen bemühen sich darum, ihre Beziehung zur *Tora* sowie zur traditionellen jüdischen Praxis und zu den Gesetzen klar zu umreißen, um eine lebendige Kontinuität mit der Vergangenheit zu bewahren und stets zu erneuern. Dabei ist es ihr Anliegen, den früheren Bräuchen zu folgen und somit das Alltagsleben zu heiligen, doch sie erreichen dieses Ziel auf unterschiedliche Weise und häufig auch aus unterschiedlichen Grundüberlegungen heraus. Ein Beispiel: Die Kaschrut galt den liberalen Juden ursprünglich als bedeutungslos – dennoch befolgen alle vier Strömungen bis zu einem gewissen Grad

die Speisevorschriften, weil sie erkannt haben, dass sie ein spezifisch jüdischer Weg sind, die göttlichen Lehren in die grundlegendsten Aspekte des Lebens zu integrieren. Einige Juden werten die humanistische Ethik als wichtiges Merkmal des Gesetzes, zusätzlich zu oder anstelle der Gebote. Manche definieren »koschere« bzw. »zum Essen geeignete« Nahrungsmittel neu, nach ökologischen Kriterien, oder verstehen die Speisevorschriften lediglich als besondere Möglichkeit, sich mit dem jüdischen Volk zu identifizieren. Themen wie die, ob Bauern unter dem Existenzminimum oder Hühner in Freilandhaltung leben, sind in bestimmten Kreisen Teil der neuen Diskussion um die Frage, was »zum Essen geeignet«, d. h. »koscher«, sei. Segnungen und andere Rituale heiligen noch immer die Mahlzeiten und andere alltägliche oder besondere Ereignisse, doch darüber hinaus gibt es heute eine neue Sprache dafür, wie Gott angesprochen oder wahrgenommen wird. Die Schechina zum Beispiel, ein mystischer Begriff für die Gegenwart Gottes, die weiblich dargestellt wird, kann als Quelle des Segens angerufen werden. Manche haben in dem Versuch, die besondere jüdische Gastfreundschaft zu praktizieren, insbesondere diejenigen Vorschriften übernommen, die ein breites Spektrum jüdischer Gruppierungen zulassen, ohne dabei Nicht-Juden auszuschließen.

Das Studium der *Tora* nimmt nach wie vor eine herausragende Stellung im jüdischen Leben ein. In den USA sind neue Kommentare zur *Tora* erschienen, die die ganze Spannweite der Identifizierungsmöglichkeiten mit der *Tora* widerspiegeln. Dazu gehören: *The Torah: A Modern Commentary* (Plaut) für die Reformbewegung, *The Stone Chumash* für die Orthodoxen, *Etz Chajim* für die Konservativen, und auch Kommentare wie *The Torah: A Women's Commentary* (Eskenazi und Weiss) und *The Modern Men's Torah Commentary* (Salkin). In diesen Schriften melden sich Stimmen aus dem gesamten Spektrum des Judentums zu Wort. Doch es gibt auch einzelne Kommentare, die die Bedeutung der *Tora* als literarisches Werk in säkularer ebenso wie in religiöser Hinsicht hervorheben (Robert Alter, Everett Fox, Richard Friedman).

Diese Renaissance der Kommentare im Verein mit dem Wiederaufleben des Torastudiums in der gesamten jüdischen Welt (in Privat-

häusern, Synagogen, Schulen und sogar am Arbeitsplatz) zeigt, dass moderne oder postmoderne Leser, auch wenn sie dadurch nicht den Weg zu Gott finden, dennoch häufig den Weg zurück ins jüdische Volk entdecken. Solche Entwicklungen machen deutlich, wie die *Tora* in Privathäusern, Synagogen, Schulen und auch in den Herzen, im Geist und im Handeln der Juden neue Wurzeln treibt.

# LUDWIG PHILIPPSONS BIBELWERK

*Klaus Herrmann*

Zu den bedeutendsten Projekten der jüdischen Aufklärung, der Haskala, gehört zweifellos die von Moses Mendelssohn (1729–1786) initiierte Übersetzung biblischer Bücher in die moderne deutsche Schriftsprache, die anfangs nicht in lateinischen, sondern noch in hebräischen Lettern gedruckt wurde.<sup>1</sup> Zunächst für seine Söhne be-

---

<sup>1</sup> Um auf diese Weise eine sofortige Aufnahme im Judentum zu erreichen. Der Pentateuch mit dem Bi'ur, d. h. mit dem sich auf die jüdische Traditionsliteratur stützenden und im Geiste der Aufklärung verfassten hebräischen Kommentar, erschien zwischen 1780 und 1782 in Berlin. Zu Mendelssohns Bibelprojekt s. ausführlich die Einleitung in dem von Daniel Krochmalnik herausgegebenen Band 9,4 der Moses-Mendelssohn-Jubiläumsausgabe, Stuttgart 2016, XXVff. Dieser Band enthält neben der Einleitung Anmerkungen und Register zu den von Mendelssohn und seinen Mitstreitern verfassten Pentateuchkommentaren, die in JubA 9,3 erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegt wurden; hrsg. von dems., übersetzt von Rainer Wenzel, Stuttgart 2009. Zu Mendelssohns Bibelwerk s. auch Shmuel Feiner, *Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution*, Hildesheim 2007, 164 ff. (deutsche Übersetzung des hebräischen Originals *Mahapechat haneorut: tenu 'at hahaskala hajehudit bameah ha-18*, Jerusalem 2002, von Anne Birkenhauer). Zur modernen jüdischen Bibeltradition sind in den zurückliegenden Jahren sechs grundlegende Studien erschienen: Hans-Joachim Bechtoldt, *Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; ders., *Jüdische deutsche Bibelübersetzungen vom ausgehenden 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2005; Yaacov Shavit und Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books. A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism*, Berlin 2007; Ran HaCohen, *Reclaiming the Hebrew Bible: German-Jewish Reception of Biblical Criticism*, Berlin 2010; Alan T. Levenson, *The Making of the Modern Jewish Bible. How Scholars in Germany, Israel, and America Transformed an Ancient Text*, Lanham u. a. 2011. Speziell zur Philippson-Bibel s. Klaus Herrmann,

stimmt,<sup>2</sup> galt sie später weithin als der Beginn des Eintritts des Judentums in die modernen europäischen Gesellschaften, gleichsam als der »erste Schritt zur Cultur«, wie es Mendelssohn selbst einmal ausdrückt hat.<sup>3</sup> Obgleich dieses Bibelprojekt die mittelalterliche jüdische Auslegungstradition, »die Fackel der großen mittelalterlichen Erklärer übernimmt und neu entzündet«,<sup>4</sup> geriet Mendelssohns Übersetzung recht schnell ins Kreuzfeuer der Kritik orthodoxer Rabbiner und Drohungen wurden ausgesprochen, die Übersetzung mit dem Bann zu belegen. An erster Stelle ist hier der Altonaer Oberrabbiner Rafael ben Jekutiel Süsskind Kohen (1722–1803) zu nennen, dessen Attacke gegen das Mendelssohn'sche Bibelprojekt ein gutes Beispiel für die nun im Zuge des Emanzipationsprozesses einsetzenden innerjüdischen Auseinandersetzungen abgibt. So konnte Mendelssohn mit Hilfe seines dänischen Freundes August Adolph von Hennings (1746–1826; Altona gehörte damals zum dänischen Königreich) den dänischen König Christian VII., den Thronfolger, und andere Staatsbeamte als Subskribenten für die Übersetzung gewinnen, was zweifellos eine enorme Steigerung des Ansehens für sein Bibelwerk bedeutete, zugleich aber auch deutlich auf spätere Entwicklungen hinweist: dass nämlich der aufgeklärte Staat sich für die Religionsangelegenheiten

---

»Translating Cultures and Texts in Reform Judaism: The Philippson Bible«, *Jewish Studies Quarterly* 14, 2007, 164–197.

<sup>2</sup> In seinem Vorwort zur ersten Auflage vom Jahre 1783 schreibt Mendelssohn: »Als Gottes Gnade mir meine Söhne schenkte und die Zeit herankam, sie Torah zu lehren und ihnen die Worte des lebendigen Gottes einzuschärfen ... begann ich die fünf Bücher Mose zum Nutzen der zarten Kinder in die reine und regelrechte deutsche Sprache zu übersetzen, wie sie in unseren Tagen gebraucht wird«; zitiert nach JubA 9,1: *Pentateuchübersetzung in deutscher Umschrift*, bearbeitet von Werner Weinberg, Stuttgart 1993, 57f. S. auch seinen Brief an Avigdor Levi in Prag vom 25. Mai 1779, in: Mendelssohn, JubA 19, Faks.-Neudruck der Ausgabe Berlin 1929, Berlin 1974, 251–253.

<sup>3</sup> S. Feiner (wie Anm. 1), 174f.

<sup>4</sup> So Franz Rosenzweig (1886–1929) in seinem Aufsatz »Der Ewige« – Mendelssohn und der Gottesname«, in: Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, 184–210. Zum Ganzen Grit Schorch, *Moses Mendelssohns Sprachpolitik*, Berlin 2012, bes. 125 ff.

und eben auch für die religiösen Belange seiner jüdischen Bürger verantwortlich erklärte und sich damit massiv in die innerjüdischen Verhältnisse einmischte.<sup>5</sup> Diese gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen im aufgeklärten Europa sollten im zeitgenössischen Judentum ebenso enthusiastisch begrüßt wie vehement abgelehnt werden. Insofern sollte man die Angriffe gegen Mendelssohn nicht nur auf Angst vor Autoritätsverlust oder gar auf Missgunst und schlicht Rückständigkeit seiner Gegner zurückführen. Gerade die Dreiergemeinde Altona-Hamburg-Wandsbek, der Rafael Kohen als Oberrabbiner vorstand, in einer protestantisch dominierten Mehrheitskultur gelegen (was schließlich auch für Mendelssohn selbst im protestantischen Berlin galt), ist ja ein Musterbeispiel dafür, wie der Rekurs auf die Bibel im Sinne eines *sola scriptura* im Zuge der Reformation zu einem Bruch mit der katholischen Tradition werden konnte. Und in der Tat sollte diese »Wiedergeburt der Bibel« im Judentum, um den Titel des von Yaacov Shavit und Mordechai Eran herausgegebenen Standardwerkes zu unserem Thema aufzugreifen,<sup>6</sup> zu ganz analogen Umwälzungen im Judentum des 19. Jahrhunderts führen, vor allem auch zu einer grundsätzlichen Kritik an der talmudischen Tradition, um im alltäglichen Leben – wie es dann für die jüdische Reformbewegung charakteristisch werden sollte – die Vielzahl der zu beachtenden Gebote zu vereinfachen und zu begrenzen. Vor dem Hintergrund der protestantisch geprägten Mehrheitskultur ist es sehr wahrscheinlich, dass die Kritiker des Mendelssohn'schen Bibelwerkes eine ähnliche Entwicklung im Judentum voraussahen oder doch zumindest vorausahnten, dass also die Bibel ins Zentrum des jüdischen Lebens rücken, ja schließlich das Bibelstudium das traditionelle Talmudstudium stark zurückdrängen oder ganz ersetzen würde. Hier zeichnen sich also bereits Entwicklungen ab, die dann im Zusammen-

---

<sup>5</sup> Zu der Tendenz, bei aller Toleranz gegenüber anderen Konfessionen und Religionen, die den absolutistischen Staat prägende protestantische Mehrheitskultur zu stärken, s. Nathan Bamberger, *The Viking Jews. A History of the Jews in Denmark*, New York 1983, 33 ff.

<sup>6</sup> S. Anm. 1.



hang mit Philipppsons Bibelprojekt von neuem hervorbrechen sollten, wobei im Verlaufe des 19. Jahrhunderts die Orthodoxie selbst um eine Neupositionierung innerhalb der christlichen Mehrheitsgesellschaft bemüht war und eigene Bibelprojekte initiierte.

Mendelssohns Bibelübersetzung zeigte indes nur begrenzt Wirkung, ja, diente z. T. eher als Lernhilfe für Deutsch.<sup>7</sup> So nimmt es nicht Wunder, dass die Mendelssohn'sche Übertragung im Verlauf der im frühen 19. Jahrhundert entstehenden Reformbewegung schon bald als nicht mehr zeitgemäß empfunden wurde und zwar in doppelter Hinsicht: zum einen im Blick auf die deutsche Sprache, die als zu sehr dem Aufklärungsdeutsch, teilweise aber auch, wie noch zu zeigen sein wird, zu wenig dem hebräischen Sprachduktus verpflichtet erschien, und zum anderen im Blick auf die Forderung nach einem modernen, historisch-kritischen Kommentar, wie er sich in der zeitgenössischen protestantischen Bibelwissenschaft mehr und mehr zum Standard zu entwickeln begann und von jüdischen Kommilitonen an den deutschen Universitäten als Herausforderung empfunden wurde.

So wurden nach Mendelssohn und mit der Entstehung der ersten Reformgemeinden<sup>8</sup> weitere bedeutende Bibelprojekte veranstaltet, die teilweise aber auch noch deutlich der Mendelssohn'schen Übersetzungspraxis verpflichtet waren, sodass nicht wenige Juden, wenn sie denn eine zeitgemäße, dem Sprachempfinden im damaligen Deutschland adäquate Übersetzung suchten, schlicht zur Lutherbibel griffen.<sup>9</sup> Daher nimmt es nicht Wunder, dass Abraham Geiger (1810–1874), der

---

<sup>7</sup> Vgl. hierzu wiederum Franz Rosenzweig: »Die geschichtliche Bedeutung der Mendelssohnschen Pentateuchübersetzung ist bekannt. Ihre Lebenskraft entspricht aber nicht diesem geschichtlichen Rang, noch auch ihrem Wert«; vgl. dazu aber kritisch Rivka Horvitz, »Moses Mendelssohns Interpretation des Tetragrammaton: Der Ewige«, *Judaica* 55, 1999, 64–81 und 132–152, sowie Schorch (wie Anm. 4), 126.

<sup>8</sup> S. dazu das Standardwerk zur Reformbewegung von Michael A. Meyer, *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Wien u. a. 2000 (Die englische Originalausgabe: *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, erschien 1988 in New York).

<sup>9</sup> Auf die Überlieferung der Lutherbibel und die Geschichte ihrer Revisionen kann

wohl bedeutendste und einflussreichste Reformrabbiner des 19. Jahrhunderts, bereits in der ersten Ausgabe der von ihm herausgegebenen *Wissenschaftliche(n) Zeitschrift für Jüdische Theologie* 1835 gegen die Verwendung der Lutherbibel in jüdischen Häusern polemisierte:

Jedoch es wird der Wunsch einer Synagogenübersetzung noch um so dringlicher, da viele Laien, wenn sie die Bibel kennen lernen wollen, sich der weit verbreiteten lutherischen bedienen, die, abgesehen von ihren vielfachen Irrthümern,<sup>10</sup> die der Fortschritt der Wissenschaft erkannt hat, christliche Dogmen in das einfache Wort hineinträgt, und so der Jude am Ende zu Täuschungen verleitet wird.<sup>11</sup>

Geiger hat diese Kritik im Zusammenhang mit seiner Besprechung der von dem bedeutenden jüdischen Reformpädagogen Joseph Jhohson (1777–1851) veranstalteten Pentateuchübersetzung *Die heiligen Schriften der Israeliten. Die fünf Bücher Mose*, erschienen im Jahre 1831, vorgetragen und ihren Wert eben darin gesehen, dass sie zur Verdrängung der Lutherübersetzung aus dem religiösen Leben des Judentums beitragen könne. Dabei war es für Geiger wichtig zu betonen, dass die Jhohson'sche Übersetzung, die ja von einem an dem fortschrittlichen Frankfurter Philanthropin wirkenden Pädagogen gewiss auch für den Unterricht konzipiert war, eine besondere Treue gegen den hebräischen Urtext zeigt.<sup>12</sup> Die von Jhohson gewählte Übersetzungspraxis,

---

hier nicht näher eingegangen werden; vgl. dazu den »Exkurs: Die Luther-Bibel von 1840« bei Bechtoldt, *Jüdische deutsche Bibelübersetzungen* (wie Anm. 1), 234–246.

<sup>10</sup> Auf Luthers »vielfache Irrthümer« wurde auch in der zeitgenössischen protestantischen Bibelwissenschaft hingewiesen.

<sup>11</sup> *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 1, 1835, 444. Zu Abraham Geiger s. das von Michael Brocke und Julius Carlebach, s.A., herausgegebene *Biographische Handbuch der Rabbiner*, Bd. 1/1, bearbeitet von Carsten Wilke, München 2004, 360–365.

<sup>12</sup> S. sein Gesamturteil auf 443: »Die Treue, Kürze und Klarheit dieser Übersetzung möchte sie daher ganz vorzüglich geeignet machen, eine allgemeine Synagogenübersetzung zu werden. Wir verlangen zwar keine Uebertragung, die kanonisches Ansehen besitze, wie bei den Katholiken die Vulgata, oder die wenigstens mit einer solchen Kraft alle Ansichten einer früheren Zeit aufrecht erhalte, wie bei den Protestanten die lutherische«. Als dann die zweite Auflage der Jhohson'schen

die, wie Davna Mach zu Recht festgestellt hat, erstaunliche Ähnlichkeiten zur »Verdeutschung der Schrift« von Buber-Rosenzweig zeigt,<sup>13</sup> ist für Philippson zweifellos richtungweisend gewesen, dessen eigene Übersetzung, wie noch zu zeigen sein wird, dem Johlson'schen Ideal einer wörtlichen Übersetzung in der Grundtendenz folgt.

Demgegenüber waren die nun folgenden, von Reformrabbiniern verfassten Übersetzungen zum Teil sehr viel stärker an der Luther'schen Übersetzungspraxis orientiert, d.h. sie legten Wert auf eine wörtliche und volksnahe Sprache, suchten zugleich aber deutliche Distanz zur christlichen Übersetzungspraxis, steht doch die Geschichte der Lutherbibel ebenso für eine von christlicher Theologie geprägte Sprache wie auch für die Geschichte antijüdischer Stereotype, wobei das Verständnis jüdischer Glaubenspraxis durch die Lutherübersetzung nicht gerade erleichtert wurde. Dieser Aufgabe sahen sich nun die modernen jüdischen Übersetzungen, die nicht nur innerjüdisch, sondern vor allem auch in der Mehrheitskultur aufklärend wirken wollten, verpflichtet. Die jüdischen Bibelübersetzungen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind damit ein wichtiger Spiegel der gesellschaftlichen Veränderungen im Judentum im Spannungsfeld von Emanzipation und Akkulturation.

Im Jahre 1837 kamen dann gleich zwei neue Bibelprojekte zum Abschluss, zum einen die *Deutsche Volks- und Schulbibel für Israeliten* des am Hamburger Reformtempel wirkenden Predigers Gotthold Salomon (1784–1862),<sup>14</sup> wobei die Abhängigkeit von der Mendels-

---

Bibel erschien und bereits weitere jüdische Bibelübersetzung vorlagen, fiel sein Urteil weit weniger positiv aus; s. Geigers Artikel »Johlson's Bibelwerk«, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 3, 1837, 121 f.

<sup>13</sup> Davna Mach, »Jüdischer Hintergrund und zeitgenössische Rezeption der Buber-Rosenzweig-Bibel«, in: Daniel Krochmalnik und Hans-Joachim Werner (Hrsg.), *50 Jahre Martin Buber Bibel. Beiträge des internationalen Symposiums der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und der Martin-Buber-Gesellschaft*, Münster 2014, 65–85, hier 70.

<sup>14</sup> Auf dem Titelblatt findet sich auch die hebräische Bezeichnung für den TaNaK, die hebräische Bibel: תורה, נביאים, כתובים. Auch diese Übersetzung wurde von

sohn'schen Übersetzung hier z. T. noch recht deutlich ist, und das von Leopold Zunz (1794–1886) geleitete Übersetzungsprojekt *Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift*, das späterhin als »Zunz-Bibel« große Verbreitung und durchweg positive Resonanz gefunden hat und an dem als Übersetzer vor allem die Rabbiner Heymann Arnheim (1796–1865), Julius Fürst (1805–1873) sowie Michael Sachs (1808–1864) beteiligt waren, während Zunz, der selbst lediglich die Chronikbücher ins Deutsche übersetzte, die redaktionelle Verantwortung für das Gesamtprojekt trug.<sup>15</sup>

In diesen Jahren wurde nun auch seitens reformorientierter Rabbiner die sich an den theologischen Fakultäten rasant entwickelnde protestantische Bibelwissenschaft mehr und mehr in den Blick genommen, wie etwa aus der Einleitung des in Anhalt-Bernburg wirkenden Rabbiners Salomon Herxheimer (1801–1884), dessen Pentateuch-Übersetzung 1840 in Berlin erschien, zu ersehen ist:<sup>16</sup>

---

Abraham Geiger in seiner *Wissenschaftliche(n) Zeitschrift für jüdische Theologie* 2, 1836, 593–595, sehr positiv besprochen. Zum Hamburger Reformtempel und seiner Stellung im Judentum s. Michael A. Meyer, *Antwort auf die Moderne* (wie Anm. 8), 89 ff., und Andreas Brämer, *Judentum und religiöse Reform. Der Hamburger Tempel 1817–1938*, Hamburg 2000. Seinen ersten Unterricht erhielt Philippson u. a. bei Gotthold Salomon an der Dessauer Freischule; s. Josef Bass, »Ludwig Philippson«, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Neue Folge, 20ster Jahrgang, 1912, 1–32, hier 10, und Philippsons eigene Jugenderinnerungen *Aus meiner Knabenzeit*, hrsg. von Bernd G. Ulbrich, Dessau 2006, 33.

<sup>15</sup> Die Zunz-Bibel erlebte zahlreiche Neuauflagen und wurde auch nach der Schoa mehrfach nachgedruckt. Zu den zahlreichen weiteren deutsch-jüdischen Bibelübersetzungen, die oftmals nur einzelne Teile der Bibel enthalten, s. die in Anm. 1 genannte Arbeit von Bechtoldt.

<sup>16</sup> S. IVf. Auf den Seiten XX–XXIV erwähnt Herxheimer alle von ihm für seine Bibelübersetzung konsultierten Kommentare. Bd. II: »Die vorderen Propheten« erschien 1843, Bd. III: »Die hinteren Propheten« 1854; und Bd. IV: »Die Hagiographen« 1848.